

DIE ZERSTÖRUNG DER SYMBOLE DER UNTERDRÜCKTEN*

von José Severino Croatto

I. Die Praktiken der Evangelisation

Als der Autor des Weisheitsbuches bekräftigte, »daß der Kult der namenlosen (vergeblichen? unnennbaren?) Götzen Anfang, Ursache und Ende aller Übel ist«, konnte er nicht ahnen, in welchem Maße seine Reflexion den Ausrottern des »Götzendienstes« in der Neuen Welt würde dienen müssen. Das AT sollte die Zerstörung der eingeborenen Religionen inspirieren und legitimieren, war doch der Gott der Missionare (und natürlich der Eroberer) derselbe, den die Bibel als Feind aller Götter seiner Umgebung präsentiert. Im Vorwort seiner ausgezeichneten Dokumentaruntersuchung über »Die Zerstörung der andinischen Religionen« (während Eroberung und Kolonialzeit) zitiert Pierre Duviols folgenden Abschnitt aus einer Predigt Hernando de Avendaños: »Wer konnte die Strafen zahlen, die Gott über diese Menschen verhängt hat, weil sie von Alters her die *Huacas* (Heiligenstatue/Heiliger Ort in den andin. Religionen; Anm. d. Übers.) angebetet haben? Höret, Sonne: Die Heilige Schrift sagt, daß, als die Juden das Stierkalb anbeteten, ihr Führer Moses den Leviten befahl, alle zu töten, die diese *Huaca* angebetet hatten. Und nicht Bruder noch Verwandten achtend, töteten sie mit einem Male 23 000 Menschen. Was sagst du dazu, Indio? Würde Gott befehlen, alle Indios zu töten, welche die *Huaca* angebetet haben in Peru, wer bliebe da am Leben?«¹

Von dieser Position aus fehlte nur ein Schritt, den »Götzendienst« für »dämonisch« zu erklären. Bartolomé de Las Casas würde zwar vom »natürlichen Götzendienst« sprechen und versuchen, ihn als historischen Tatbestand zu verstehen, doch ihr dämonischer Charakter wurde allgemein behauptet. Somit war klar, was zur Rettung der Indios zu tun war.

Der auszurottende »Götzendienst« hatte also mit den *Symbolen* zu tun sowie mit einigen *Praktiken*, die ihrerseits symbolisch waren. Nach der Klassifikation von José de Acosta in seinem Werk *De procuranda Indorum salute*, 1588, gibt es einen natürlichen Götzendienst, der von den Gestirnen, Flüssen, Bergen, Bäumen und anderen Naturelementen handelt, und einen künstlichen oder bildlichen Götzendienst, der mit der Anbetung von Menschen gemachter Objekte (Statuen, *Huacas* etc.) oder dem Totenkult zu tun hat. Auch gebe es einen höheren Gottesdienst, die Anbetung der Sonne (der Inka Garcilaso de la Vaya erwähnt den »Sonnenmonotheismus«²), und andere, niedere Götzendienste, die bis zur Anbetung von Tieren reichten und noch abstoßender seien. In Wirklichkeit sei der

* Übersetzt von Thomas Karst.

¹ *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica*, Lima 1649, zitiert nach P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, UNAM, Mexiko 1977, 16.

² *Comentarios reales* I, IX, zit. nach P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 21.

Teufel der persönliche Feind eines jeden Evangelisators, eines jeden Ausrotters; er sei in den *Huacas*, in den Götzenbildern, in der Seele der Indios, in den Orakeln der Häuptlinge und Hexer, in den Träumen, in allen religiösen Manifestationen der Urbevölkerung. Nach Acosta hat sich der Teufel, nachdem er aus der Alten Welt vertrieben worden sei, nach (West-)Indien geflüchtet, wo er bis zur Ankunft der Spanier regiert habe.³ In *De natura Novi Orbis* äußert er, daß »auch wenn es nicht erlaubt sein mag, die uns untertanen Barbaren zu Taufe und christlichem Bekenntnis zu zwingen, so ist es doch zulässig und sogar dienlich, sie vom götzendienerischen Kult abzubringen, und sei es im Argen, das heißt, ihre Trugbilder und Götzen zu zerstören und diesen teuflischen Aberglauben zu begraben, denn [schließlich] hindert [er] nicht nur die Gnade des Evangeliums, sondern stellt sich außerdem dem Naturgesetz entgegen.«⁴ Dieses Prinzip wird vom Ersten Konzil von Lima übernommen, das die Zerstörung der *Huacas* anordnet: »... denn außer, daß es gegen das Naturgesetz ist, ist es ein großer Nachteil und eine Verlockung für jene, welche schon Christen sind, sich wieder zu ihren ungläubigen Vätern und Brüdern zu wenden; und für die Ungläubigen selbst ist es ein großes Hindernis, zu Christen zu werden.«⁵ 1541 erschien auf Anregung des Generalvikars von Cuzco, Luis de Morales, das erste kirchliche Handbuch zur Ausrottung des Götzendienstes. Zwischen 1545 und 1549 wurde von der Hand des Erzbischofs Loayza von Peru eine *Unterweisung* in der Praxis der Evangelisation abgefaßt; Vorrang haben die Suche nach religiösen Bauwerken der Eingeborenen und ihre Zerstörung sowie die Indoktrination vor allem bezüglich der Begräbnisriten und der mit Naturelementen verbundenen Kulte. Die Konzile von Lima (1551, 1567 und 1582/83) heben das Thema »Ausrottung des Götzendienstes« hervor und vertiefen es. Diese Ausrottung wurde dann systematisch im gesamten Tawantinsuyu (Gebiet des alten Inkareiches, Anm. d. Übers.) durchgeführt, unter Zuhilfenahme von Ausrottungshandbüchern, die in die literarische Gattung der Katechismen und Predigten gekleidet waren.⁶ Man erinnere sich, daß im 16. Jahrhundert in Zentralperu die ekstatische, messianische, antikatholische und antispanische Befreiungsbewegung *Taqui Ongoy* entstanden war, eine Konfrontation zwischen den *Huacas* und dem Gott der Spanier. Selbstverständlich wurde sie unterdrückt.

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts war die Mehrheit der Tempel des Tawantinsuyu zerstört. Nach den Angaben des Peru-Kenners Cieza de Leon »hat es unserem Gott und Erlöser gefallen, sie mit dem Namen seiner Kinder zu würdigen und sie unter die Einheit unserer heiligen Mutter Kirche zu stellen. Es ist also dienlich, daß sie das Evangelium hören (...) und daß die Tempel dieser Indios niedergerissen worden sind (...); die alten Tempel, welche sie im allgemeinen Guacas nennen, sind schon alle niedergerissen und profaniert, die Götzenbilder zerbrochen und der böse Dämon aus jenen Orten vertrieben

³ J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), zit. nach P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 25.

⁴ Ders., *De natura Novi Orbis*, 301, zit. nach P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 25.

⁵ Primer Concilio Provincial Limense (1551–1552), Constitución 3ª: *Que las huacas sean derribadas y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias*, in: RUBEN VARGAS UGARTE, *Concilios Limenses (1551–1772)*, Tomo I, Lima 1951, 8 f.

⁶ P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 199 ff.

(...) und das Kreuz ist aufgerichtet.«⁷ Die Geste, das Kreuz über den Ruinen der alten Tempel oder *Huacas* aufzupflanzen, hat einen großen Symbolwert, bedeutet sie doch frühere Erinnerung auszulöschen und ihren Platz einzunehmen.

Diese Beschreibungen bieten einen zwar oberflächlichen, jedoch bedeutsamen Blick auf die Praxis der Zerstörung der autochthonen Religionen während der Eroberung und der Kolonialzeit. Was wir am Beispiel Perus gesehen haben, hat seine Entsprechungen in anderen Regionen Süd- und Zentralamerikas, wenn man den gemeinsamen Ursprung des bilderstürmerischen Gedankengutes in Spanien, zum Teil auch in Portugal betrachtet.

Zum anderen darf man nicht die ökonomischen Nebenwirkungen der Ausrottung des »Götzendienstes« übersehen; das Eigentum des inkaischen Klerus, um in dieser Region zu bleiben, ging in die Hände der Kirche über, wenn nicht an die Krone oder an Einzelne. Es gab auch Zerstörungen, die von Goldsuchern außerhalb der Evangelisationsprogramme angerichtet wurden. Schließlich: diese Feldzüge zur Ausrottung des »Götzendienstes« waren am Ende nicht immer wirksam — die Berge, die Flüsse, die Sonne etc. konnten nicht zerstört werden, ebensowenig wie der tiefe Glaube der Eingeborenen, trotz Zwang oder Verleitung zur Taufe. Es gibt Zeugnisse noch bis zu zweihundert Jahren nach der Organisation der Ausrottung, daß im ehemaligen Inkareich die Mehrheit der Bevölkerung weiterhin ihre traditionellen Kulte praktizierte.⁸ Einzig der offizielle Kult des Inkaadels war vollständig ausgerottet.

Wie dem auch sei, die traditionellen Religionen mußten sich transformieren aus wenigstens zwei Gründen:

1. Es gab nicht mehr die alte Freiheit; viele Kulte mußten aus Angst vor Ausrottern und Indoktrinatoren heimlich abgehalten werden. Die öffentliche Einsetzung der katholischen Lehre führte ihrerseits zur Übernahme ihrer rituellen und doktrinären Formen als äußeres Gewand eines ursprünglichen Glaubens. In vielen Fällen gab die Kirche die religiöse Verfolgung auf und ließ eine gewisse Koexistenz beider Kulte zu. Das führte in einigen Fällen zu einer friedlichen Integration, aus der das entstand, was man später einmal »Volksreligiosität« nennen würde.

2. Der andere, wichtigere Grund liegt unserer Meinung nach im Sinn der religiösen Praktiken selbst. Keine religiöse Erfahrung ist ein autonomes Universum, unberührt von den Wechselfällen der Geschichte. Die religiöse Erfahrung ist zunächst vor allem eine *menschliche* Erfahrung, eine Erfahrung des Numinosen und Transzendenten *im eigenen Leben*, der Gruppe, der Gesellschaft, in die eine Person integriert ist. Das Religiöse ist ein wesentlicher Bestandteil der soziokulturellen Identität eines Volkes. Die Mythen entspringen dem wirklichen Leben und sind der transzendente »Sinn« der Institutionen, der Normen und desselben historischen »Gedächtnisses« einer Gemeinschaft. Sie sind, wie die »Doktrinen« oder Credos in den großen Religionen, die Gestaltungselemente der Kosmvision, wegen ihres symbolischen und die Wirklichkeit begründenden Gehaltes aber reicher als jene, wie wir aus der Religionsphänomenologie wissen.

Die spanisch-portugiesische Evangelisation also strebte danach, das religiös-symbolische Universum der Eingeborenen zu zerstören und an seine Stelle ein Christentum he-

⁷ Zitate aus »La crónica del Peru« in P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 112.

⁸ P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 430 ff.

bräischer und europäischer Akkulturation zu setzen. Das brachte die direkte Zerstörung der religiösen Symbole materieller Art (*Huacas*, andere Kultobjekte) und ideologischer Art (Glaubensformen) mit sich, die in diesen Kulturen lebendig waren. Aber das Grundproblem waren nicht Glaube und Lehrmodelle, aufgedrängt oder aufgezwungen, sondern Beraubung und Völkermord, die einen großen Teil der ursprünglichen Gemeinschaften unserer Länder zerstörten. In dieser neuen »Situation« hörten die traditionellen Symbole und Mythen auf, mit der Realität »zusammenzuklingen«, waren nicht länger sinnerneuernd und sinnstiftend. Sie erhielten sich als schwache Erinnerung (für die Chronisten) oder mußten sich in neue Symbole und Mythen verwandeln, um auf der Sinnebene die neue Realität aufzunehmen. Letzteres konnte eine Widerstandssymbolik hervorbringen (wie im Fall des *Taqui Ongoy*) oder ein Aufnehmen christlicher Ausdrucksformen wie in der Volksreligiosität. Wenn die Symbole, Mythen und rituellen Gesten intakt bleiben, dann deshalb, weil die Trägergruppe nicht in direkter Weise die materielle und kulturelle Beraubung erlitten hat oder, wenn das doch der Fall war, weil sie sich in eine fossile Tradition verwandelt, die keine Antworten mehr auf die gelebte Realität gibt. Wir können somit bekräftigen, daß selbst *ohne* die massive kirchliche Evangelisation das symbolische Universum der autochthonen Völker zerfallen wäre. Es kann sein, daß die Evangelisation, wegen der angewandten Methoden vielmehr an einem Widerstand, wo er möglich war, mitgewirkt hat.

II. Die biblischen Texte

Um nun in die biblische Betrachtung des Themas einzutreten, müssen wir eine wichtige Beobachtung voranstellen. Wenn die religiösen Symbole und alle religiöse Rede eine bestimmte Erfahrung des Heiligen im Leben interpretieren, zeigt sich daran der Grad des Gegensatzes zwischen der biblischen Religion und dem Christentum von Eroberung und Kolonialzeit. Die Hebräer erarbeiteten sich ihre Rede vom Glauben, indem sie von ihrer Erfahrung der politischen, sozialen und ökonomischen Befreiung ausgingen (vgl. Ex 14, 31), und konnten die Erlösung selbst von dem Gott erwarten, der sie für ihre Sünden verurteilt hatte. Die Bewohner und Bewohnerinnen unseres Kontinentes jedoch hörten im Gegenteil einen religiösen Diskurs, der aufgrund seines Ursprungs und seiner Begleitumstände mit denen verbunden war, die Land, Gold und andere Reichtümer erobert hatten. Dieses Christentum konnte nicht als befreiend empfunden werden. Es war die Religion der Unterdrückten. Das war ein fundamentaler Makel der Evangelisation, wie gut auch immer sie beabsichtigt gewesen sein mag. Daher die Betonung auf dem Doktrinären und Rationalen für die Bekehrung der »Heiden« (eine unglückliche, daher in Anführungszeichen stehende Bezeichnung); besser hätte man sie durch die evangelischen *Praktiken* der Christen evangelisiert, was die Notwendigkeit der Zerstörung der religiösen Symbole erspart hätte.

A.) Wir haben anfangs gesagt, daß die Bibel die Legitimation für die Praktiken zur Ausrottung des »Götzendienstes« gab. Das ist ein sehr ernster Punkt, der näher beleuchtet werden muß. Es ist logisch, daß der religiöse Mensch *seinen* Gott (oder seine Götter)

dem Gott der anderen Gruppe oder des anderen Volkes für überlegen hält. Vom Zugeständnis der Existenz anderer Götter für andere Völker kam Israel Schritt für Schritt zu einer Bekräftigung des Monotheismus, der eine Wesenheit, eine Existenz der anderen Götter ausschloß, wie in Deuterocesaja⁹ und in unmittelbar folgenden Texten. Besagte Bekräftigung hat einen sehr tiefen Sinn: Es geht darum, das Jahwe-Projekt zu schützen und zu bestätigen, bezogen auf eine menschliche Gesellschaft, die mit den Gesellschaften der Nachbarvölker, die durch ihre eigenen Götter legitimiert werden, nicht vereinbar ist. Auf der Ebene des Diskurses mit seiner rhetorischen und kerygmatischen Komponente war diese Bekräftigung treffend für ein Volk, das so viele Male imperialen Projekten unterworfen war, die unterstützt wurden von »mächtigen« Göttern (dieses Beiwort »mächtig« wird schon in Inschriften des dritten vorchristlichen Jahrhunderts von Erobereckönigen verwendet ...).

Der religiöse Diskurs geht dennoch einen Schritt weiter: er ironisiert die anderen Götter, wobei er ihre Symbole thematisiert (Statuen, Stelen, Repräsentationen in Tieren, Gestirnen, der Erde). Hier berühren wir das kritische Thema des Götzendienstes, Schlachtroß jeder Evangelisation, nicht nur jener der »500 Jahre« und nicht nur der katholischen.

Das Reden vom Götzendienst hat seine Wurzeln und seine Formulierung in der Bibel. Die Texte dieses Tenors, die sich auf die anderen Götter beziehen, sind bekannt:

»Ihre Götzen, Silber und Gold, Werk der Hand des Menschen,
haben einen Mund und reden nicht, haben Augen und sehen nicht,
haben Ohren und hören nicht; eine Nase haben sie und riechen nicht,
haben Hände und greifen nicht, haben Füße und gehen nicht,
nicht ein einziges Flüstern in der Kehle«

(Ps 115, 4–7; zusammengefaßt in Ps 135, 15–17)

Deuterocesaja bringt die Hersteller von Statuen und anderen Kultobjekten in Mißkredit (Jes 40, 19 f; 41, 6 f; 44, 9–20) und macht sich insbesondere über die Prozessionsriten lustig (46, 1–7; es lohnt sich, hier die Wortspiele zu betrachten). In einer durchdachten und ausgearbeiteten Form läßt sich der alexandrinische Autor des Weisheitsbuches, oder wenigstens der Endredaktor, in den Kapiteln 13–15 über die Albernheit des Götzendienstes aus; sein Echo spürt man in Röm 1, 21 ff.

Es lohnt nicht, noch andere biblische Texte anzuführen, die in derselben Linie liegen. Wir stellen besser einige Überlegungen unter Zuhilfenahme der Religionsphänomenologie an. Die biblische Sprache läßt sich als »interne Propaganda« verstehen, das heißt als rhetorisch und daran orientiert, die Adressaten davon zu überzeugen, daß das Projekt Jahwes das einzig gültige ist und um jeden Preis unterstützt werden muß. Das machte es möglich, an Jahwe auch in Krisensituationen, wie im Exil, zu »glauben«. Der Gott der Unterdrückten und Schwachen muß mächtiger sein als der Gott der Unterdrücker; wenn nicht, gibt es keine Hoffnung. Und wenn er der Einzige ist, ist die Gewißheit absolut — mit der zusätzlichen Verantwortung, Rechenschaft über das Leiden ablegen zu müssen,

⁹ Jes 41, 24, 29; 43, 10; 44, 8; 45, 6, 14, 21; 46, 9.

kann man dieses doch nun nicht mehr einem anderen Gott zuschreiben. Das ist der Nachteil des Monotheismus. Die Theologie, die in den zahlreichen Sündenbekenntnissen ausgedrückt wird (Ps 78 u. 105; Neh 9, 5b–37; Bar 1, 15–3, 8; Dan 9, 4b–19; Esr 9, 6–15), zeigt dieses Problem auf und versucht, es zu lösen.

Aber wir dürfen diese Sprache, die sich über die anderen Götter lustig macht, nicht als dogmatische Bekräftigung mißverstehen. Die Verehrung Gottes drückt sich in Symbolen aus, in Worten oder Gesten, die notwendigerweise Teil unserer menschlichen Erfahrung sind. Selbst der Mystiker muß auf diese beiden Ausdrucksformen zurückgreifen. Die »Stille« (*sunya*) ist in Indien zum Beispiel das Grundsymbol Brahmans. Das Symbol als Wort oder Geste verweist also immer auf Realitäten aus unserer Erfahrung, aus der es auftaucht. Wenn ich sage, daß Gott geht, sieht, unsere Gebete hört, sich erzürnt, seine Hände als Handwerker oder zum Strafen gebraucht, daß er sich auf seinen Thron oder zwischen die Cherubime setzt, daß er im Wagen über die Wolken fährt (Ps 68, 5; Dtn 33, 26), wenn ich ihn »Berg« nenne (Dtn 32, 4. 15. 18. 31. 37; Ps 18, 32 etc.) — biblische Darstellungen verwendend —, dann hat das denselben Symbolwert wie wenn ich ihn in einer Stele repräsentiere (wie in der des Jakob, Gen 28, 18), er in einem Tempel oder einer *Huaca* wohnt, in einer Statue, einer Grotte, einem Baum oder in was auch immer. Niemand wird bezweifeln, daß es sich hierbei um menschliche »Machwerke« handelt, literarischer oder bildnerischer Art. Selbst die Naturerscheinungen oder -realitäten (die Gestirne, die Berge etc.) werden nach einer menschlichen »Bearbeitung« als religiöse Symbole aufgefaßt.

Die biblische Schmährede gegen die Götter also, übermäßig verwendet in jeder Evangelisation (nicht nur in jener der »500 Jahre«) beruht auf einer elementaren Konfusion, die das Symbol selbst annulliert. Der Signifikant (das Zeichen, Anm. d. Übers.) wird mit dem Signifikaten (dem Bezeichneten, Anm. d. Übers.) durcheinandergebracht oder, in präziseren Begriffen, der zweite Sinn des Symbolobjekts mit seinem ersten Sinn, der nicht symbolisch ist. Wenn ich sage, daß Gott »Licht« ist und ihn mit dem Licht einer Kerze, einer Lampe oder der Sonne identifiziere, verwandle ich ihn dann in eine Kerze oder ein Lämpchen, das der Mensch fabriziert hat, und kann Gott zerstören. Ich glaube nicht, daß irgendwann einmal ein *homo religiosus* existiert hat, der so naiv war, ein Inka oder ein Toba, der so dumm war, daß er glaubte, eine Gottheit »herzustellen«, indem er sie auf eine Wand malte oder eine *Huaca* gemacht hat. Naiv und dumm sind höchstens diejenigen, die das dort hineinlesen. Das Symbolobjekt verweist auf einen zweiten Sinn der — wie es P. Ricoeur bewundernswert ausdrückt — »im Durchschimmern« durch den ersten Sinn, also das Symbolobjekt, gewonnen wird, oder besser, durch das in ein Symbolobjekt verwandelte Objekt. Die Gegenstände sind nicht an und für sich symbolisch, sondern werden auf diese Bedeutungsebene gehoben, sobald sie eine religiöse Erfahrung ausdrücken, die mit dem Transzendenten zu tun hat. Sie sind symbolisch, gerade weil sie Teil dieser Welt sind (ein Sternbild, das Licht) oder vom Menschen hergestellt werden.

Wiederholen wir: die biblische Sprache, welche die religiösen Symbole anderer Kulturen ironisiert, ist rhetorisch, und wenn man will kerygmatisch, aber noch doktrinär. Niemals kann sie eine missionarische Praxis der Ausrottung des »Götzendienstes« legitimieren, also der Zerstörung der religiösen Symbole. Der Begriff »Götzendienst« (wie auch »Heiden«) sollte aus unserer theologischen Sprache verschwinden. Tatsächlich ist

es in der Religionsphänomenologie unbekannt. Für den religiösen Menschen in allen Zeiten und Orten sind die »Götzen« niemals das, wofür wir sie halten. Erinnern wir uns, daß auch der griechische Rationalismus sich über die Götter der Mythologie lustig gemacht hat, besonders, wenn diese Mythologie theriomorphe (tierartige, Anm. d. Übers.) Repräsentationen der Gottheit enthielt, wie im Falle Ägyptens.

Das biblische Modell der Ausrottung des »Götzendienstes« — welches die systematische Zerstörung eines jeden religiösen Symbols und somit eines bedeutenden Aspektes der Kultur der autochthonen Völker Amerikas legitimierte — findet sich nicht nur in der zuvor erwähnten Sprache. Hinzuzufügen sind die bilderstürmerischen *Praktiken* Israels, besonders in der Linie des Deuteronomisten (vgl. Dtn 16, 21–17, 3; 4, 19, 25; 7, 25). In seiner Interpretation der Geschichte Israels erscheint Josias als der große Ausrotter des Götzendienstes, also der Symbole der Götter anderer Völker, wenn nicht gar der Symbole Jahwes selbst. Der Chronist sah in Hiskia das Vorbildmodell (2 Chr 29–32; besonders 31, 1; vgl. auch 2 Kön 18, 4). Das bewährende Element der Reform des Josias ist die Absicht, das Bild des Gottes Israels als verschieden und gültig zu erhalten; daher wird sie nicht in Begriffen des »Götzendienstes«, sondern an den »anderen« Göttern aufgeworfen (vgl. 2 Kön 22, 17; 23, 4 ff; vgl. auch das Paradigma von Dtn 7, 25 »verbrennt die Standbilder ihrer Götter«). Dieser Ausdruck offenbart das Wissen um den Symbolwert solcher Standbilder, wie es auch der Fall ist beim Verbot des Dekalogs (das sich nicht auf Jahwe bezieht), sich Bilder *von anderen Göttern* zu machen (Ex 20, 3–6; Dtn 5, 7–10).¹⁰ Das andere bewahrende Element in der deuteronomistischen Tradition ist die ausdrückliche Untersagung, religiöse Symbole um des Verlangens nach Goldes willen zu zerstören (das schon zitierte Dtn 7, 25 fährt fort »und du sollst nicht begehren das Gold und Silber, das sie bedeckt«) — eine häufige Intention der Eroberer, die mit den Missionaren bei der Ausrottung der ursprünglichen Religionen unseres Kontinents »zusammengearbeitet« haben.

B.) Die archäologischen Funde der letzten Jahre zeigen uns, daß das Israel der monarchischen Epoche bis zur Reform des Josias oder noch danach viel ausdrucksvoller in seiner religiösen Symbolik und offener in seiner Kosmvision war. Zeigen wir einige Daten:

1. Die Archäologie stellt zunehmend das Vorhandensein religiöser Symbole fest, besonders in Form von Figurinen oder kleinen Statuen, die Göttinnen der Fruchtbarkeit, einen erwachsenen Gott (als König sitzend oder zu Fuß, auch als Krieger) oder Jugendliche (den Gott-Sohn, der aufsteht) repräsentieren. In einigen Fällen handelt es sich um überwiegend phönizische Gebiete wie im Falle von Tell Dor, wo Ephraim Stern 1980 und 1982 *favissae* (Depots ausgedienter Kultgegenstände, Anm. d. Übers.) mit einem überreichen Anteil zerbrochener Figurinen entdeckt hat.¹¹ Aber die Modelle der im Tell Batash (Timna) verborgenen kultischen Figurinen, auf jüdischem Territorium, gehören

¹⁰ Siehe J.S. CROATTO, »La exclusion de los 'otros dioses' y sus imágenes en el decálogo«, in: *Revista Bíblica* 48, 3 Nr. 23 (1986), 129–139.

¹¹ Vgl. E. STERN, »What happened to the cult figurines? Israelite religion purified after the exile«, in: *BAR* 15:1 (1989), 22–29 u. 53 f.

zu zwei Schichten (III, 8. Jh. und II, 7. Jh.) der Zeit jüdischer Hegemonie, nicht mehr philistäischer wie im 9. Jhd. Die Ausgräber ordnen sie philistäischer Kunst zu,¹² entweder, weil sie nicht anerkennen, daß es sich um eine israelitische Realität handelt, oder weil es sich tatsächlich um philistäische, in Juda verbreitete Vorbilder handelt. Wie auch immer, in zahlreichen unzweifelhaft israelitischen Orten der Eisenzeit (ca. 1200–600 v. Chr.) hat man solche Figurinen gefunden, so in Arad, Beersheba, Lakisch, Meggido, Ta'anak, Hazor, Jerusalem (eine Ansammlung aus dem 8./7. Jh. v. Chr.). Selbstverständlich gibt es eine Kontinuität zur Religion der jüngeren Bronzezeit (kanaanäisch). Der Beleg über Jerusalem ist höchst aussagekräftig, handelt es sich doch um das jahwistische Zentrum schlechthin.

2. Die auffälligste und für viele verblüffende Entdeckung jedoch ist die von Kuntillet Ajrud in der Sinairegion, an einer Wegekreuzung zwischen Eilat und Qadeš Barnea. Die Siedlung ist aus dem 9. Jh. Neben dem Fund eines Bes (typischer Schutzgott) identifizierte man folgende, in frühhebräischen Buchstaben auf eine Vorratsvase geschriebene Anrufung: »Gesegnet seiest du von Jahwe und von seiner Aschera«.¹³ Die Lesart ist sicher und außerdem durch andere Inschriften aus Khirbet el-Gom (ca. 15 km westl. von Hebron, auf jüdischem Territorium) bekräftigt. In Kuntillet Ajrud erscheint der Ausdruck mehr als einmal, zum Beispiel:

»Ich segne euch von seiten Jahwes von Samaria und seiner Aschera« (a).

»Ich segne dich von seiten Jahwes von Teman und seiner Aschera« (b).¹⁴

Die Inschriften wurden paläographisch auf den Anfang des 8. Jh. datiert,¹⁵ eher als die Reform Hiskias. Wir wissen aus den Texten von Ugarit, daß die Göttin Atiratu (hebr. Aschera) die Gattin des höchsten und Schöpfergottes El war; sie selbst wird »Schöpferin der Götter« (*gnyt ilm*) genannt.

Was können diese Funde beinhalten? A. Lemaire glaubt beweisen zu können, daß es sich nicht um die phönizisch-kanaanäische Göttin handelt, sondern um eine allgemeine Bezeichnung, wie an anderen Stellen der Bibel, an denen von *der Aschera* (die Eigennamen haben keine Artikel bei sich und tragen somit auch keinen Suffix der Zugehörigkeit) als »heilige Säule«, »Stamm« oder vielleicht »Hain« die Rede ist. In der biblischen Sprache kann eine *Aschera* »aufgestellt« (*nt'*, Dtn 16, 21), »verbrannt« (*srp*, 12, 3), »gefällt« (*krt*, Ex 34, 13), »ausgerissen« (*ntš*, Mi 5, 13) werden, und im allgemeinen »steht« sie (*'md*, vgl. 2 Kön 13, 6). Es handelt sich dann um ein pflanzliches bzw. hölzernes Objekt. Diese Sprache bezieht sich jedoch auf die *Symbole* der Göttin, die ja denselben Namen tragen (auch wir übertragen auf die Symbole den Namen des Symbolisierten: »ein Christus« aus Holz etc.). Andererseits stellen die erwähnten Anrufungen Jahwe und seine Aschera auf ein- und dieselbe Ebene. Wer kann sagen: »Es segne dich Jahwe und seine

¹² G. L. KELM/A. MAZAR, »Excavating in Samson's country«, in: *BAR* 15:1 (1989), 36–49.

¹³ A. LEMAIRE, »Who or what was Yahweh's Ashera? Startling new inscriptions from two sites reopen the debate about the meaning of Ashera«, in: *BAR* 10:6 (1984), 42–51, vgl. 44 ff.; D. A. CHASE, »A note on an inscription from Kuntillet Ajrud«, in: *BASOR* 246 (1982), 63–67; J. A. EMERTON, »New light on Israelite religion. The implications of the inscriptions from Kuntillet Ajrud«, in: *ZAW* 94 (1982), 2–20; F. J. KING, »The contribution of archaeology to Biblical studies«, in: *CBG* 45 (1983), 1–16, vgl. 12 ff.

¹⁴ a) brkt 'tkm lyhwh šmrn wl 'šrth

b) brkkt lyhwh tnn wl 'šrth

¹⁵ A. LEMAIRE, *Who or what was Yahweh's Ashera?*, 44.

heilige Säule?« Und warum *seine* Aschera? Was hat sie mit Jahwe zu tun, wenn sie ein religiöses Symbol ist, dessen Name assoziiert wird? Ich glaube, daß wir besser die biblischen Texte neu lesen sollten, die auf die Aschera anspielen. Wie die Stelen (*massebot*) und die Standbilder (*pesel / 'eseb* etc.) oder die Wandmalereien oder bemalten Steine (*'eben maskit*, Lev 26, 1), so werden auch die *Aschera* mit *Göttern* assoziiert, deren Symbole sie sind (Ex 23, 24; 34, 13–16; Dtn 7, 4–5; 12, 2–3; wie im ersten Gebot, Ex 20, 3–6)¹⁶, aber auch mit Jahwe, wie es im Dtn 16, 21 der Fall ist: »Du sollst keinen Pfahl (*'asera*) irgendeines Baumes an dem Altar Jahwes, deines Gottes, aufstellen, den du errichtest.« Im Bericht der Reform des Josias in 2 Kön 23 ist Aschera eine Göttin wie Baal, deren Symbole sogar im Heiligtum Jahwes selbst standen (V.4). Der Autor widmet ihr dann einen ausführlichen Absatz, ein Zeichen ihrer Bedeutsamkeit:

»Er ließ die Aschera aus dem Hause Jahwes hinaus vor Jerusalem bringen, zum Bache Kidron, und er verbrannte sie am Bache Kidron; er zermahlte sie zu Staub und streute ihren Staub über das Grat der Söhne des Volkes, er riß die Häuser der »Geweiheten« nieder, die am Hause Jahwes waren, wo die Frauen Häuser für Aschera flochten.« (V. 6–7)

Hier ist nicht der Ort, um diese Übersetzung des hebräischen Textes zu erklären, der im allgemeinen anders verstanden wird; es möge die Beobachtung genügen, daß Aschera von neuem auf eine besondere Weise mit Jahwe in Verbindung gebracht wird.

Um nun zu den Inschriften von Kuntillet Ajrud und Tell el-Qom zurückzukehren: wir müssen sie als Zeugen auffassen, die weder literarisch noch ausgearbeitet sind (wie die biblischen Texte), sondern unmittelbar von einer Religiosität zeugen, die noch nicht monotheistisch ist — oder vielleicht doch, wenn wir daran denken, daß das Weibliche das Männliche des einzigen Gottes Jahwe vervollständigt. Diese Inschriften geben uns viel zum Nachdenken auf.

3. Der andere auffällige Tatbestand in der Reform Josias ist die Abschaffung der »Rosse, die die Könige von Juda der Sonne zugeeignet hatten [wörtlich »gegeben hatten«] am Eingang des Hauses Jahwes, [Nahe dem Zimmer Netan-Melechs, des Präfekten,¹⁷ das zwischen den Nebenhäusern (war);] die Wagen der Sonne verbrannte er mit Feuer« (V. 11). In den Ausgrabungen vor Jerusalem fand K. Kenyon außerhalb der Stadtmauer ein kultisches Zentrum mit zwei *favissae*, die Tausende von Objekten enthielten, darunter Fruchtbarkeitsfigurinen und Modelle von Pferden mit einer Scheibe zwischen den Ohren (auf der Stirn), zweifellos ein Sonnensymbol. Erinnern wir uns, daß Schamasch in Mesopotamien als Wagenlenker dargestellt wird. Der von Pferden gezogene Wagen charakterisiert ihn, wie das Stierkalb mit Jahwe assoziiert wird.¹⁸

4. Der andere auffällige archäologische Tatbestand bezieht sich auf die nachexilische Epoche. In den entsprechenden Schichten der persischen Zeit sind niemals kultische Objekte wie Figurinen gefunden worden.¹⁹ Wir beziehen uns natürlich auf Palästina. Sowohl

¹⁶ J. S. CROATTO, *La exclusion de los `otros dioses' y sus imágenes en el decálogo*, 131.

¹⁷ *Saris* wird üblicherweise als »Eunuch«, soviel wie Palastbeamter, übersetzt, doch in Wirklichkeit ist dieses Wort die Abwandlung des akkadischen *sa resi*: »der am Haupt/an der Spitze« (des Palastes) steht, d. h. der Präfekt. Vgl. *Ugaritica* III, Paris 1956, 149.

¹⁸ Vgl. BAR 4:2 (1978), 9f (Zusammenfassung von K. KENYON, *Digging up Jerusalem*, Washington 1974, 131 ff).

¹⁹ Vgl. E. STERN, *What happened to the cult figurines?*, 53 f.

die Reformen von Hiskia und Josia als auch der deuteronomistische Geist siegten eindeutig, mit der Unterstützung der aus dem Exil kommenden Gruppen. In den Büchern der vorexilischen Propheten haben die zahlreichen Verurteilungen der Kulte um andere Götter oft redaktionellen Charakter, sind relectures (spätere Neuinterpretationen, Anm. d. Übers.) — vgl. Jes 2, 6 b. 8. 18; 17, 8; Jer 10, 1–5; Mi 5, 9–13; Hos 14, 4. In den Büchern der beiden Propheten des Exils jedoch sind diese Verurteilungen sehr zahlreich (vgl. Jes 40, 19 f; 41, 6 f etc.; Hes 6, 4–6; 7, 20; 8, 3 ff; 14, 3 ff etc.). Die Ausschließlichkeit Jahwes muß angesichts der mächtigen Götter, die von den Eroberern und Unterdrückern Judas verehrt werden, bekräftigt werden.

C. Diese letzte Betrachtung führt uns zu einem weiteren wichtigen Punkt: wir stellen die Fähigkeit fest, die Israel besaß, um in seinen eigenen Glauben die Symbolik anderer Religionen zu integrieren, mag es nun anfangs ein Eroberervolk gewesen sein (die Darstellung des Josuabuches) oder eine Gruppe kanaänischer Bauern, die gegen ihre Feudalherren rebelliert hat. Das bislang Dargestellte zeigt uns, daß es keinen reinen Jahwismus gab, der später durch die Kulte und Praktiken der zeitgenössischen Völker verunreinigt worden wäre. Vielmehr mußte der Jahwe der Eroberung (falls es eine gegeben hat) mit vielen Attributen der Götter jener Kulturen und Mächte, die Israel jeweils erlitt, »komplettiert« und aktualisiert werden. Der Jahwist von Gen 3 kritisiert die Faszination des Wissens und der Weisheit der Nachbarvölker; Hosea hingegen versucht, auf Jahwe die Attribute Baals zu übertragen und macht aus ihm einen Gott der Landwirtschaft (Hos 2, 7. 10); wie auch der Psalm 29 aus Jahwe einen Gott der Unwetter (Baal) macht. Der rhetorische Kern Deuterocesajas ist die Übertragung der Titel und Darstellungen, die das *Enuma elisch* Marduk verleiht, dem Gott der Eroberer Judas, auf Jahwe. In den Psalmen 46, 5; 48, 2–3; 68, 5 und anderer werden Jerusalem oder Jahwe mit Symbolen beschrieben, die den Religionen der Umgebung entlehnt sind (Stadt nahe an einem Fluß; gelegen im »äußersten Norden«; Jahwe, der »im Wagen über die Wolken fährt«). Man könnte die Beispiele mit den Festen, mit den kosmogenen Symbolen vermehren (vgl. Jes 51, 9 f etc.).

Das war eine kluge Vorgehensweise. Um die anderen Götter zurückzuweisen, akzeptierte Israel sie zunächst (wie es scheint unter der Hegemonie Jahwes, des Gottes der Grunderfahrung des Exodus), und nach und nach gab es sie, einmal ihrer auf Jahwe übertragenen Attribute und Stärke entleert, wieder auf. Dasselbe geschah mit den kanaänischen Heiligtümern, über deren Ursprung »jahwistische« Legenden geschaffen wurden (wie Gen 28, 10 ff).

Geschah etwas derartiges in unserem Amerika? Was wurde Quetzalcoatl, Wiracocha, Inti etc. erlaubt zu den *christlichen* Ausdrucksformen Gottes beizutragen? In einigen Fällen hat die Volksreligiosität ursprüngliche Modelle oder Symbole bewahrt, aber nur am Rande. Die Sakramente, die Messe, die Lehre blieben intakt, so wie sie aus Europa gekommen waren, ohne autochthone Elemente in sich aufzunehmen. Der Taufritus zum Beispiel blieb immer der, der aus Übersee importiert worden war. Die »offizielle« Religion ließ nicht einmal gleichwertige Symbole zu. Bei derart vielen Vorurteilen gegenüber den einheimischen Religionen in bezug auf Dämonie und »Götzendienst« — wie hätte man da eine Bereicherung von christlichem Credo, christlicher Lehre zulassen können? Im Gegensatz dazu zeigen die jüngsten Versuche der sogenannten »Pastoral indigena« in

Lateinamerika die befruchtende Kraft dieser Religionen bezüglich des Ausdrucks religiöser Erfahrung in den Riten, der Symbolik, obwohl noch sehr wenig in der Lehre (warum?). So etwas ist möglich, wenn der Christ aufhört, sich als Evangelisator zu verstehen und sich statt dessen evangelisiert fühlt. Eine wundervolle Aufgabe für die nächsten 500 Jahre, auch wenn es nur noch Krümel sind, die vom großen religiösen Reichtum der eingeborenen Völker geblieben sind.

III. Schlußüberlegungen

1. Die Evangelisation ist ein *Angebot*, kein Zwang, und das beste Angebot basiert auf dem Zeugnis. Das Zeugnis seinerseits ist zunächst eher Praxis als Verkündigung.

2. Das neue Glaubensdiskurs muß *von den Subjekten* erarbeitet werden, welche der guten Nachricht des christlichen Glaubens anhängen; und sie können das nur mit den Symbolen ihrer eigenen Kultur tun. Die religiösen Symbole sind *kulturelle* Symbole, und daher können sie nicht universal sein. Wenn man beansprucht, sie zu universalisieren, exportiert man Kultur zum Schaden der Botschaft; und die »Evangelisation der Kultur« kann eine arglistige Form der kulturellen Invasion sein.²⁰

3. Ein Religionswechsel ist eine sehr ernsthafte Angelegenheit, keinesfalls einfach und manchmal zerstörerisch für die jeweilige Person oder Gemeinschaft. Der Prophet Jeremias hatte Recht, als er sich bestürzt fragte: »Bedenkt es wohl und seht, ob eine solche Sache geschieht, daß die Völker ihre Götter wechseln« (2, 10). Besser war es, auf Jahwe die Attribute Baals oder Marduks zu übertragen, wo es die Realität erforderte, als zum Anbeter jener Gottheiten zu werden und sich so von den eigenen Wurzeln abzutrennen. Dabei handelte es sich allerdings um eine freiwillige Verfremdung. Die Verfremdung, die von der anti-«götzendienerschen« Evangelisation produziert wurde, war ein Akt der Ungerechtigkeit gegen die Eingeborenen.

4. Tatsächlich wurde sehr oft Widerstand gegen diese scheinbar massive Evangelisation geleistet: entweder durch eine Rückbekehrung zur eigenen Religion²¹ oder indem zwar äußerlich ein christliches Gewand angenommen, die autochthone Kosmvision jedoch bewahrt wurde. Viele Heiligenfiguren im lateinamerikanischen Katholizismus sind im Grunde eingeborene Götter in christlicher Kleidung.²² Eine andere Art des Widerstandes ist es, die Symbole des Invasors zu verwenden oder auch seine Tempel, Mythen und Legenden, um Symbole, Mythen, Legenden, heilige Stätten und Feste zu begründen, die zu »eigenen« werden: Gen 5 benutzt eine berühmte mesopotamische Tradition, um eine »eigene« Tradition über zehn vorsintflutliche Gestalten auszuarbeiten. Sirach 44–50 erstellt eine Liste berühmter Persönlichkeiten, die aus der Bibel selbst entnommen sind, die aber, auf dem Höhepunkt der hellenistischen Kulturinvasion, samt ihrer Helden in grie-

²⁰ Der Glaube muß inkulturiert werden, wie ein Samenkorn *eingegraben* wird, um zu keimen und Frucht zu bringen. Der Kontakt zwischen zwei Kulturen hat eine Akkulturation zur Folge; dieser Effekt hat jedoch nichts mit Evangelisation zu tun.

²¹ P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 176 ff u. 203 ff.

²² Vgl. die Beschreibungen dieses Phänomens in J. MONAST, »Los indios aimaraes«, in: *Cuadernos Latinoamericanos*, BA 1972. Der Untertitel macht das Problem deutlich: »Evangelisiert oder nur getauft?«

chischer Redeweise gefeiert werden. Die ersten Christen übernahmen das Sonnenwendfest des *dies natalis Solis invicti* und verwandelten es in Weihnachten (Dezember in der nördlichen Hemisphäre, in der südlichen jedoch mußte das Fest im Juni stattfinden!), so wie sie den wöchentlichen Ruhetag vom Samstag auf den Sonntag, den Tag des Sol, verlegten.²³

5. Viele werden 1992 die 500 Jahre der Eroberung, der Entdeckung Amerikas (eine europäische Bezeichnung!) bzw. des Goldes unseres Kontinentes feiern. Wir, viele andere, werden nicht feiern können, aber wir können uns eine Utopie vorstellen: 500 weitere Jahre der Evangelisation — *von den Evangelisierten aus* ...

²³ Vgl. S. BACCHIOCCI, »How it came about: from saturday to sunday«, *BAR* 4:5 (1978), 32–40.